



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

119 | 2012
2010-2011

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier Boulnois



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1083>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 211-216

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1083>

Tous droits réservés : EPHE

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

« Recherches sur la liberté au Moyen Âge » (suite)

Le séminaire a commencé par une discussion des interprétations analytiques du concept de liberté, qui dessinent cinq sens possibles. 1. Au premier degré, le concept de libre arbitre est là pour rendre compte de l'imputabilité de nos actions ; mais Aristote parle alors simplement de plein gré, sans supposer de volonté libre. 2. Au second niveau, on insistera sur la capacité automotrice de l'agent ; on hésite alors entre une dimension purement physique (l'être vivant est capable de se mouvoir soi-même, selon Aristote), ou une thèse métaphysique forte (la volonté est le seul mouvement absolument spontané, et en cela elle fait exception à la nature, selon Augustin). 3. On parle également de liberté d'agir lorsqu'il n'y a ni contrainte, ni ignorance des circonstances : selon Aristote, une analyse contextuelle permet de décider si une action est faite de plein gré, par contrainte ou par ignorance, tandis que selon Augustin, il faut poser la volonté comme principe unique de l'action de plein gré – « *voluntaria* ». 4. On parle ensuite de liberté lorsqu'une action est indépendante à l'égard des causes extérieures – c'est le type de contingence dans le choix qu'Aristote serait prêt à admettre, par exemple lorsque l'agent réagit différemment dans les mêmes circonstances, en raison de diverses dispositions affectives (désir un jour, colère le lendemain, etc.). 5. Mais pour les plus radicaux, la liberté, au sens propre et au degré ultime, intervient lorsqu'un agent, toutes choses égales d'ailleurs (la conjoncture du monde, mais aussi sa pensée, ses désirs et ses croyances), peut faire une chose ou son contraire (Augustin, *Cité de Dieu*). C'est alors une liberté de *choisir*, un libre-arbitre (*liberum arbitrium*).

Nous avons choisi d'étudier d'abord l'aporie du libre arbitre de la volonté, telle que la formule Moore :

On présuppose [...] qu'absolument tout ce qui arrive a une *cause* qui est à trouver dans ce qui l'a précédé. Mais dire cela, c'est affirmer que ce qui arrive découle *nécessairement* de quelque chose qui l'a précédé¹.

De l'universalité du principe de causalité, découle le nécessitarisme universel, et l'impossibilité d'une action contingente. Ce déterminisme se nourrit également de la pensée de Schopenhauer, pour qui la liberté renvoie à des possibilités irréelles :

Je peux faire ce que je veux : je peux, si je veux, donner aux pauvres tout ce que je possède, et devenir pauvre moi-même – si je veux ! – Mais il n'est pas en mon pouvoir de le vouloir, parce que les motifs opposés ont sur moi beaucoup trop d'empire. Par contre, si j'avais un autre caractère, et si je poussais l'abnégation jusqu'à la

1. *Ethics*, Londres, 1912, ch. 6 (trad. fr. M. GOUVERNEUR, dans G. E. MOORE, *Principia Ethica*, PUF, 1998, p. 336, légèrement modifiée).

sainteté, alors je pourrais vouloir pareille chose : mais alors aussi je ne pourrais pas m'empêcher de la faire, et je la ferais nécessairement (*Essai sur le libre arbitre*).

Si toute action découle d'un mobile, c'est-à-dire d'un principe moteur qui en est la cause, l'enchaînement des causes et des effets entraîne ma volonté à être toujours la résultante de l'ensemble des causes qui l'ont précédée. Cela débouche, chez Schopenhauer et Nietzsche, sur une reprise de la thèse luthérienne du serf-arbitre de la volonté.

Mais n'est-ce pas déjà le concept de volonté lui-même qui est problématique ? Il faut alors remonter à son acte de naissance, le *De libero arbitrio* de saint Augustin, où la volonté est caractérisée comme un (ou le) « mouvement de l'âme ». Contre les Manichéens, le dispositif de la responsabilité suppose que l'homme ne fasse pas le mal par l'entraînement d'une puissance naturelle (car le Dieu créateur en serait responsable) ; même si nous y sommes incités par le désir, il faut une instance qui consente à celui-ci en ayant le pouvoir de ne pas y consentir. Le mouvement qui nous détourne du bien :

[...] est semblable au mouvement par lequel la pierre se porte vers le bas, en tant que celui-ci est le mouvement propre de la pierre et celui-là le mouvement de l'âme ; mais il en est dissemblable, parce que la pierre n'a pas le pouvoir d'empêcher le mouvement qui la porte plus bas, tandis que l'âme, *si elle ne le veut pas*, n'est pas entraînée à abandonner les biens supérieurs et à aimer les inférieurs. Et c'est pourquoi le mouvement de la pierre est naturel et celui de l'âme volontaire (III, 1, 2 ; BA 6, 384).

Le modèle destiné à penser la volonté est bien le mouvement, mais celui-ci n'est pas naturel, ni nécessaire. Comme le dit le traité *Sur l'immortalité de l'âme* : « Il peut exister quelque moteur qui meuve ce qui est muable sans changer soi-même » (III, 4) – ce qui constitue la liberté au sens 3. Mais :

[...] quiconque sent en lui une volonté, sent que son âme se meut *par elle-même*. En effet, quand nous voulons, ce n'est pas un autre qui veut pour nous. Et ce mouvement de l'âme est *spontané* ; [...] par la volonté, c'est-à-dire par un mouvement qui n'est pas local, l'âme meut cependant son corps localement, ce n'est point une preuve qu'elle subisse elle-même un mouvement local. Ainsi nous voyons un objet se mouvoir sur un gond à travers un grand espace, bien que le gond lui-même reste immobile (83 *Questions diverses*, q.8 ; BA 10, 58).

La volonté est le mouvement par lequel l'âme immobile meut *par elle-même* localement le corps mobile (liberté au sens 2).

Dès lors, il est manifeste que tout le débat médiéval (et peut-être tout le débat philosophique occidental) se joue dans l'écart entre le discours d'Augustin et celui d'Aristote. L'opposition entre indifférence et évidence, si essentielle à la pensée de Descartes², peut se lire dans la même perspective, même si le concept de *libertas*

2. *Méditations Métaphysiques* IV, Adam-Tannery VII, 57-58 ; *Lettre au Père Mesland* [?] 9 février 1645, AT IV, 173-175. Une version plus développée se trouve dans mon article « “Libertas indifferentiae”. Figures de la liberté d'indifférence au Moyen Âge », dans A. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éd.), *Mots médiévaux offerts à R. Imbach*, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Porto 2011, p. 357-370.

indifferentiae, à l'époque moderne, se trouve chez Leibniz et non chez Descartes. Je n'ai pas trouvé cette expression avant Roger Bacon : « est libre celui qui a l'indifférence de la volonté, c'est-à-dire qui peut faire tout ce qu'il veut »³. Dans ce passage, l'indifférence de la volonté va de soi, c'est une qualité intrinsèque, qui ne s'oppose pas, d'ailleurs, à l'élection du meilleur ; bien au contraire, si la volonté peut se tourner vers ce qui lui apparaît comme le meilleur, toute l'indifférence de la volonté se tourne avec elle vers l'excellence. Ainsi, on appelle « libre », c'est-à-dire détenteur d'un libre arbitre, celui qui possède une volonté indifférente ; mais on appelle « généreux (*liberalis*) », c'est-à-dire vertueux, celui qui oriente ce libre arbitre vers le bien. Or cet écart reflète l'écart qui existe chez Augustin entre le *liberum arbitrium*, ou capacité de choisir, et la liberté, ou faculté du juste, qui ne peut vouloir que ce qui est bon. Bien sûr, la faculté de vouloir le bien n'est méritoire que si nous avons aussi la faculté de ne pas le vouloir ; et pourtant, la quintessence de la liberté n'est pas l'indifférence, ou capacité de vouloir le bien ou le mal, mais l'élection du meilleur. La formulation de Roger Bacon s'inspire probablement d'un texte célèbre de Pierre Lombard :

Il semble y avoir libre-arbitre seulement chez ceux qui peuvent changer de volonté et l'infléchir vers les contraires⁴.

Ainsi, le libre-arbitre inclut à la fois un pouvoir des contraires (choisir le bien ou le mal) et un pouvoir des contradictoires (agir ou ne pas agir). C'est une nouvelle formulation de l'analyse de Pierre Abélard : la volonté est indifférente parce qu'elle peut se porter aux contraires, et faire ou ne pas faire ce qu'elle a choisi ; c'est pourquoi le libre arbitre n'existe pas en Dieu, comme le disait saint Anselme⁵. Tout le débat s'inscrit donc dans un réseau surdéterminé par la problématique augustinienne, qui oppose le « libre arbitre » comme indifférence à la « liberté » comme choix du meilleur.

Pourtant, le même écart entre indifférence et préférence reflète aussi une problématique aristotélicienne. C'est parfaitement net à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle. Vers 1265, Jean de Sécheville écrit :

L'indifférence de la volonté dans le choix par rapport à un agent est semblable à l'indifférence par rapport à des formes opposées. Et cette indifférence est immédiatement supprimée, quand l'agent est mû par l'amour de la fin à l'un des deux <opposés>⁶.

La volonté est pensée comme une puissance, et son indifférence semble du même ordre que l'indifférence physique d'une matière susceptible de recevoir des formes opposées. Ainsi comprise, l'indifférence de la volonté est tout le contraire d'une liberté. L'action semble alors déterminée et inévitable. Une solution pour

3. Roger Bacon, *Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis*, dans R. STEELE, M. DELORME (éd.), *Opera hactenus inedita* XI, Clarendon Press, Londres 1932, *Supra Primum/ Metaphisice Aristotelis*, p. 31.

4. Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae* II, d.25, ch. 1, § 4 (Grottaferrata 1971, p. 462).

5. Abélard, *Theologia Scholarium* III, 88 (CCCM 13, 537). Voir les premiers mots du *De libertate arbitrii* d'Anselme.

6. Jean de Sécheville, *De Principiis naturae*, éd. R.-M. GIGUÈRE, Vrin, Montréal-Paris 1956, IV, 2, p. 197.

sortir de l'aporie consiste à s'inspirer de la *Métaphysique* d'Aristote pour fonder l'indifférence du choix sur la raison et la délibération, c'est-à-dire finalement sur le langage. C'est la solution de Jean de Sécheville : avant de pouvoir choisir les contraires, c'est en vertu de la raison que l'homme peut les envisager. Il en découle alors que la racine de la liberté humaine se trouve dans la raison, capable des contraires, comme l'enseigne Aristote, dans la *Métaphysique* Θ (IX), 5. Lorsqu'on insère la volonté comme une forme de désir rationnel au sein de la psychologie du *De anima* III d'Aristote, on en arrive à distinguer un moteur non mû, le bien appréhendé, et un moteur mû, la volonté ; mais alors la raison apparaît comme la puissance motrice, et la volonté comme puissance mue, ce qui lui interdit toute autonomie et toute automotion. Si le choix préférentiel, la *prohairesis*, est un *désir* informé par la *raison*, c'est bien la raison qui lui la rend capable des contraires, et le désir qui l'oriente vers le bien. Gauthier de Bruges le dit fort bien : la volonté « possède la *liberté d'indifférence*, par la raison, qui est un nom d'essence, mais elle tient de la volonté elle-même la *liberté de préférer* un <bien> à un autre »⁷.

Ainsi, l'indifférence se rattache à la fois à une évaluation éthique, en ce qu'elle rend l'action responsable et évitable, dans le sillage d'Augustin, et à une interprétation métaphysique, en l'intégrant dans une théorie générale des puissances rationnelles, à la suite d'Aristote. C'est seulement à partir de Pierre d'Ailly que la liberté d'indifférence se distinguera de la liberté de contradiction. En effet, la *libertas contingentiae* revêt deux aspects : liberté d'indifférence (*libertas indifferentiae*) et liberté de contradiction (*libertas contradictionis*). L'indifférence est un équilibre parfait entre deux penchants contradictoires : on parle de liberté d'indifférence « quand la volonté est à tel point indifférente qu'elle n'est pas plus inclinée à une partie de la contradiction qu'à l'autre ». En revanche, il suffit, pour qu'il y ait liberté de contradiction, que l'agent ait la capacité d'agir ou de ne pas agir selon son inclination, mais cela ne signifie pas que les deux inclinations contraires soient égales. Par conséquent, « toute liberté d'indifférence est une liberté de contradiction, mais la réciproque n'est pas vraie ». En effet, l'on peut être à la fois vertueux et doué du libre arbitre ; il est possible :

[...] que quelqu'un qui a l'*habitus* (*habituatus*) d'une vertu comme celle de tempérance, ait une liberté de contradiction, <c'est-à-dire> d'agir ou de ne pas agir selon cette vertu, et cependant possible également qu'il n'ait pas la liberté d'indifférence, parce qu'il est davantage enclin et tourné vers l'œuvre de <cette> vertu⁸.

La liberté de l'homme de bien reste capable des contraires, mais elle a dépassé l'indifférence. Et l'indifférence est devenue le plus bas degré de la liberté.

Ainsi, cette déconstruction doublée d'une généalogie historique débouche sur quelques conclusions fortes. Il y a sans doute une aporie de la volonté et du déterminisme. Mais la question de la liberté n'est pas fondamentalement celle de l'existence d'une volonté libre ou déterminée par des causes ; elle est d'abord la question de notre responsabilité à l'égard d'actions qui dépendent de nous. La dimension du

7. Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, éd. E. LONGPRÉ, Louvain 1928, II ad 14, p. 53.

8. Pierre d'Ailly, *Tractatus de anima* dans O. PLUTA, *Die Philosophische Psychologie des Peter von Ailly, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters*, Grüner, Amsterdam 1987, p. 40.

choix en fait cependant partie, mais elle doit s'éclairer à partir de l'être de l'homme, capable de parole, donc de délibération, c'est-à-dire d'ouvrir des possibles, ou de produire des alternatives aux déterminations réelles.

II. Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, traduction et commentaire.

Le séminaire a été consacré au deuxième tiers du livre I. Il fera l'objet d'une prochaine publication.

III. Séminaire de Master

L'étude de la philosophie médiévale, problèmes d'historiographie et travaux récents.

Nous avons entendu plusieurs exposés : E. Boncour : « J.-P. Sartre et la liberté cartésienne » ; Ide Fouche : « L'objectivité du bien » ; Kristell Trego : « La liberté chez Augustin » ; Cyrille Michon : « La liberté chez saint Thomas » ; Bernd Goebel : « Liberté toujours ? La liberté du juste chez saint Anselme ».

